Michel de Certeau



Cahiers pour un temps

Centre Georges Pompidou

Louis Marin

L'aventure sémiotique, le tombeau mystique

L'aventure sémiotique de Michel de Certeau, j'aimerais l'entendre comme les voyages de ce grand voyageur dans les signes : les parcours, les trajets et trajectoires dans les oppositions et les équivalences qui en déterminent la nature et la valeur, les classements qui en organisent les distributions, les taxinomies qui en règlent les fonctions. Mais tout voyage, nous le savons bien par expérience, brouille les limites, déplace les bords, suspend les frontières, moins par le déplacement lui-même, le mouvement et la force qu'il met en œuvre, que par les tensions du désir de connaissance de ce qui n'est pas encore objet sous le regard classificateur et les temps du regret de ce qui n'est déjà plus la nouveauté d'une apparition. L'aventure sémiotique de Michel de Certeau, j'aimerais donc l'entendre au plus près de ce qu'il a écrit, de sa pratique et de sa vie, au plus près aussi de cette affinité intellectuelle et de l'amitié tout court qui nous lia pendant quinze ou vingt ans (je ne me souviens plus précisément de notre rencontre) — comme une traversée. Des traverses, à vrai dire. Je mets le terme au pluriel pour prévenir le malentendu qui ferait accroire au biographe de sa pensée et du travail où elle s'inscrivit, qu'il eût son moment sémiotique ou qu'il connût la période d'une certaine sémiotique.

Traverser les signes, ce fut la préoccupation permanente et le permanent souci de ses voyages intellectuels et de ses entreprises savantes : traverser oppositions, classements, taxinomies et systèmes de signes, les parcourir dans toute leur étendue, d'une des extrémités à l'autre, comme le signifie le mot, mais aussi franchir ces extrémités, aller au-delà et en deçà de ces frontières exactement dessinées par les sémiotiques, ces sciences des signes qui ne se donnent les objets de leur savoir qu'à la mesure des cartographies par lesquelles elles les construisent. Traverser au-delà, traverser en deçà : ce souci du voyage dans les signes reconduisait Certeau — comme on reconduit un immigré à une frontière légale — des produits à leurs productions et à leurs usages, de leurs tableaux et de leurs cartes aux opérations et aux pratiques, à leurs manipulations, leurs stratégies et leurs tactiques. La sémiotique de Certeau est bien une aventure : ce qui arrive à quelqu'un quand il se hasarde sur les frontières des systèmes de signes et dans les marges des cultures, quand il y braconne, comme il l'écrivit jadis des inventions des usagers de la quotidienneté. Ces frontières et ces marges ne sont pas êtres de raison ou abstractions : elles sont à la fois des espaces d'opérations et des lieux institués ; elles mesurent incommensurablement les jeux et les travaux d'un écart pluriel entre propriétés et fonctions, systèmes et opérations, compétences et performances. La sémiotique de Certeau est celle de cet écart dont « le repère théorique » — on l'a reconnu — est une linguistique de l'énonciation : « l'acte de parler (et toutes les tactiques énonciatives qu'il implique) n'est pas réductible à la connaissance de la langue. [...] il *opère* dans le champ d'un système linguistique ; il met en jeu une *appropriation*, ou une réappropriation, de la langue par des locuteurs ; il instaure un *présent* relatif à un moment et à un lieu ; et il pose un *contrat avec l'autre* (l'interlocuteur) dans un réseau de places et de relations[1]. »

« Repère théorique », écrit Certeau et non modèle ou théorie : repère, balise, amers... ce sont bien les termes qui

conviennent au voyage de connaissance à travers les espaces de l'écart dans les lieux-frontières. L'énonciation en général n'est-elle pas définie comme « une instance qui aménage le passage entre la compétence et la performance linguistiques, entre les structures sémiotiques virtuelles qu'elle aura pour tâche d'actualiser et les structures réalisées sous forme de discours »[2]. Mais ne peut-elle pas aussi être définie comme « l'événement chaque fois particulier que constitue l'apparition d'un énoncé dont la signification sera atteinte par la description de son énonciation, c'est-à-dire par la représentation de cette apparition dans un contexte donné »[3]. Instance de passage, événement, ces deux notions de l'énonciation qu'une sémiotique se posant en théorie générale du langage considère comme exclusives l'une de l'autre, la recherche de Certeau parce que voyage, parce qu'aventure aux sens que nous avons dits, se développe non de les conjoindre, mais de creuser leur écart et de l'investir par l'attentive description et la plus minutieuse analyse de régimes et d'économies discursives, spécifiques par leurs protagonistes, les situations et les modes de communication, les circonstances spatio-temporelles, le contexte socio-historique, les contraintes des univers où ces discours prennent place.

Instance de passage entre la virtualité de structures de langue et leurs réalisations en structures de discours et de « parole », l'énonciation est donc *aussi* l'événement de ce passage dans le surgissement d'un énoncé qui en portera les stigmates. A le dire autrement, l'énonciation est toujours implicite en ce qu'elle est la condition de possibilité et d'effectivité de tout énoncé de langue : elle est en quelque façon condamnée à le rester, puisque dans les occurrences mêmes où elle se manifeste, en devenant énoncée, l'énonciation se retire alors à un métaniveau d'implicitation. Le récit autobiographique, d'Augustin à Leiris, expérimentera cet insaisissable et constante présence absente de l'énonciation puisque son projet essentiel est en l'espèce de re-saisir dans le geste d'écriture et de donner à lire ce fondement, qui est

aussi son origine et son commencement. L'énonciation comme instance de passage et événement de ce passage est ainsi le « transcendantal » de tout énoncé de langue, transcendantal autour duquel rôde le discours de l'illusion métaphysique qui l'hypostasie en réalité transcendante. Sur la scène contemporaine de la linguistique se rejoue le scénario kantien de la critique de la métaphysique. L'énonciation tient donc au « virtuel » des structures de langue dont elle « aménage » la réalisation, mais comme telle — et toute linguistique de l'énonciation est saisie dans la problématique de la trace et de l'inscription —, elle laisse des marques dans les énoncés empiriques qu'elle fonde et permet, marques, traces ou indices auxquels elle ne saurait être réduite : pronoms personnels, démonstratifs, adverbes de temps et de lieu, temps verbaux, modalités, etc., tout le champ de la deixis dans le discours. Ces énonciations énoncées, marques et traces de l'énonciation par lesquelles l'énonciation peut devenir objet de connaissance, révèlent ainsi une remarquable affinité avec une logique et une économie du secret dans la mesure où elles insinuent le « virtuel » inconnaissable, où elles en « sécrètent » le retrait dans les mailles de leur réseau, où elles désignent obliquement et indirectement sa présence « cachée », même par leur absence, comme c'est le cas dans la modalité énonciative du récit.

Les caractéristiques formelles de cette logique et de cette économie du secret de l'énonciation, ses modulations, variétés, et variations historiques, sociales et idéologiques constituent, me semble-t-il, le champ complexe et diversifié de l'entreprise « sémiotique » de Michel de Certeau tant dans *L'Écriture de l'histoire* et *La fable mystique* que dans *L'invention du quotidien*, pour ne citer que ces trois grands ouvrages : entreprise qui se développe autour de quelques points stratégiques, les pôles et les relations caractéristiques qui constituent pour Benveniste cet « appareil formel » de l'énonciation : *l'acte présent et individuel* d'un locuteur par lequel la langue qui n'était que possibilité de la langue est effectuée en

instance de discours ; *le procès d'appropriation de la langue* dans cette réalisation individuelle, dans lequel le locuteur énonce sa position par des indices spécifiques ; implantation, face au locuteur dès qu'il se déclare tel en assumant la langue, de *l'autre*, quel que soit le degré de présence attribué par lui à cet autre ; expression enfin d'un certain *rapport au monde*, « la condition même de cette mobilisation et de cette appropriation de la langue étant chez le locuteur le besoin de référer par le discours, et chez l'autre, la possibilité de co-référer identiquement, dans le consensus pragmatique qui fait de chaque locuteur, un co-locuteur »[4]. C'est, sans doute, dans *La fable mystique* que Michel de Certeau démontre avec le plus de netteté et le plus d'éclat la puissance théorique de sa « sémiotique », fondamentalement articulée à la linguistique de l'énonciation, dans la mesure précisément où le discours mystique, dans les circonstances historiques et épistémiques qui furent les siennes aux XVIe et XVIIe siècles, dans ses formalités propres et selon ses « manières de dire et de procéder », dans son fonctionnement spécifique même, mettait en quelque sorte à nu « l'appareil formel de l'énonciation », le problématisait dans les apories et les paradoxes où il se fonde, catalysait le « mystère » et le « secret » où cet appareil s'articule : « L'"expérience" qui spécifie les écritures mystiques [spécifications historiques particulières qui les opposent, aux XVIe et XVIIe siècles, au discours de la théologie comme à celui de la théosophie] a d'ailleurs pour caractéristiques majeures d'une part l'*ego*, qui est précisément le "centre de l'énonciation", et d'autre part le *présent*, "source du temps", "présence au monde que l'acte d'énonciation rend seul possible"[5]. »

Si les dispositifs énonciatifs propres au discours mystique visent de façon remarquable l'instance d'énonciation comme telle, c'est-à-dire la question de la possibilité même pour la langue d'être parlée, ils tentent d'opérer le clivage du dit et du dire, de ce qui est ou a été énoncé et l'acte même d'être parlé. La mutation du « dit » en un « dire » suppose leur

distinction et le passage d'un statut du langage à un autre[6]. Autrement dit, un des axes de la recherche sur l'énonciation, à partir de sa formalité historique qu'est le discours mystique, portera sur l'énonciabilité de cette logique et de cette économie du secret dont j'indiquai plus haut la remarquable affinité avec la structure la plus générale de l'énonciation. L'énonciation comme telle — instance « transcendantale » — peut-elle être énoncée ? Comment le secret peut-il être révélé en restant secret ? Comment *dire* le « dire » sans tomber dans un « dit » du « dire » ? Quête épuisante où s'engagent les discours mystiques à la mesure de l'infinie retraite de la Parole originaire et de l'inépuisable désir de son appropriation. De cette coupure initiale qui sert de préalable au discours en signalant le surgissement de ce désir d'énoncer l'énonciation « dans la condition d'intersubjectivité qui seule rend possible la communication linguistique », découle l'ouverture de cette place vide, de ce « site sans site », de ce lieu « virtuel » dans des signes non référentiels, qui marquent dans le discours le lieu de locution (le « je »)[7]. Par quelles rhétoriques et quelles figures, par quelles ruses et torsions d'écriture, les discours mystiques construiront-ils les dispositifs et appareils énonciatifs qui amèneront au langage, au regard et à la lecture, le secret de l'énonciation ? L'entreprise de Certeau à propos du discours mystique se situe là : dans une sémiologie qui est aussi et indissolublement une épistémologie de l'*écart* constitutif d'une théorie générale de l'énonciation.

Mais à cette coupure initiale et à cette ouverture de ce lieu vide par lesquelles la production mystique du discours convertit le désir de référence au monde du locuteur (« je ») et de son partenaire dialogal (« tu ») en quête du secret de l'énonciation est contemporaine une perte de ce monde à l'*orient* de ce désir de référence : nouvel écart là encore constitutif. Un récit peut-être en est la parabole et comme l'allégorie, où cette perte se formulerait, modèle de toute perte, paradigme où l'histoire et ses récits, le langage et ses discours trouveraient sinon leur origine, du moins leur fon-

dement *occidental.* Je l'évoque parce que je sais que sa lecture et sa méditation traversent la recherche de Certeau et aussi parce qu'il fut — au moins dans mon souvenir — l'occasion de notre rencontre en pays sémiotique : il s'agit de celui de la venue des femmes au Tombeau. Je ne réécrirai pas ici l'analyse « structurale » que j'en fis jadis[8]. Je souhaiterais pourtant qu'on relut ce récit, dans les variations des Synoptiques et de l'évangile de Jean, dont la séquence centrale s'organise autour du manque d'un corps mort dans le monument qui devait l'enclore pour l'offrir au désir de son onction par les femmes ; manque d'un corps *à la place* duquel elles reçoivent le message de ce manque, l'énonciation de la présence *ailleurs*, par l'ange : « Son aspect était comme l'éclair (astrapè, fulgur) et son vêtement éblouissant (astrapousa, fulgens) » (*Matthieu*, 28, 3 ; *Luc*, 24, 4). « Il n'est pas ici », trois fois répété à quoi fait écho Madeleine : « Elle se met à courir et se rend auprès de Simon Pierre et auprès de l'autre disciple que Jésus aimait et leur dit : "On a enlevé le Seigneur du tombeau ! et nous ne savons où on l'a mis." » (*Jean*, 20, 2). La réalité du Vivant absolu, le délié des lieux de la mort échappe à la représentation, fût-elle celle que déploie le récit dans sa manifestation — *ab-solutus.*

Le récit en ne racontant pas l'événement de la résurrection confie ce que la représentation aurait représenté, à l'ange de la parole qui, soustrait à toute visibilité par l'éblouissante blancheur qui l'enveloppe, n'est plus qu'une voix énonciatrice de la perte du corps : irreprésentable, ce corps enlevé à la fable du récit et confié au discours. C'est en ne racontant pas cette réalité, ce fait qui doit être preuve et vérité de tous les récits et de tous les discours ultérieurs que les textes évangéliques le rendent dicible, c'est-à-dire le constituent en une énonciation fondamentale du discours. Ce que Certeau dit du christianisme et des énonciations mystiques pointe, dans des configurations idéologiques et historiques spécifiques, ce qui est peut-être au fondement de la science des signes, des énoncés et du discours, la perte du corps. « En effet le

christianisme s'est institué sur *la perte d'un corps* — perte du corps de Jésus, doublée par la perte du "corps" d'Israël, d'une "nation" et de sa généalogie. Disparition fondatrice en effet. [...] Dans la tradition chrétienne, une privation initiale de corps ne cesse de susciter des institutions et des discours qui sont les effets et les substituts de cette absence : corps ecclésiastiques, corps doctrinaux, etc. Comment "faire corps" à partir de la parole ? Cette question ramène celle, inoubliable, d'un deuil impossible : "Où es-tu ?" [...] Dans l'évangile de Jean, Jésus n'a de présence que partagée entre les lieux historiques où il n'est plus et l'inconnaissable lieu, dit-il, "où je suis", de sorte que son "être-là" est le paradoxe d'"avoir été" ici autrefois, de "demeurer" inaccessible ailleurs et de "revenir" plus tard[9]. » La paradoxale présence du corps de Jésus est l'exacte figure des paradoxes de l'énonciation et du travail de l'écriture qui tente de les surmonter en faisant revenir le corps dans la voix, de la vive présence de la voix dans les espacements réglés des signes[10].

Le tombeau mystique

Au plus proche de la recherche de Michel de Certeau et à titre de mémorial, je voudrais proposer l'aventure sémiotique d'une lecture d'un texte « mystique » au titre de l'exercice de sa méthode : il s'agit du *Mystère de Jésus* de Pascal[11].

Le *Mystère de Jésus* dissimule d'étranges défections de sens à la façon de ce chiffre à deux sens qu'évoque Pascal dans un des fragments intitulés « Figures » : « Le chiffre a deux sens. Quand on surprend une lettre importante où l'on trouve un sens clair et où il est dit néanmoins que le sens en est voilé et obscurci, qu'il est caché, en sorte qu'on verra cette lettre sans la voir et qu'on l'entendra sans l'entendre ; que doit-on penser sinon que c'est un chiffre à double sens ...[12] » Ce chiffre en effet est énoncé dans le titre le *Mystère de Jésus.* Il se pourrait aussi que la meilleure façon

de le pénétrer — de le voir en le voyant et de l'entendre en l'entendant —, la méthode pour « lever le sceau et rompre le voile »[13] fut de se laisser aller à l'écoute du texte, c'est-à-dire d'une voix, ou de plusieurs voix, que des dispositifs d'écriture mettraient en scène pour tenter de les donner au regard. Un des secrets de ce texte ne serait-il pas cela : que le corps divin perdu, mort et ressuscité, mort et assumé dans sa gloire, en un mot mort ici et vivant ailleurs fait retour au texte écrit comme une voix à voir sur le blanc de la page et à entendre dans le silence des espacements des signes.

Dix-neuf versets de quelques lignes, parfois d'une seule, une fois de trois mots... dix-neuf versets ou litanies. Seize s'ouvrent sur un même nom répété : Jésus... non pas des invocations, mais une Évocation par l'inscription du Nom. A la manière de son épigraphie sur les icônes byzantines qui en faisait des objets sacrés, ce Nom, par le tracement des lettres qui le composent, permet et autorise la reconnaissance du sens. Ainsi dans le champ de l'image à Byzance, les caractères inscrits sur elle faisaient advenir la Sainte Face comme circonscription de l'incirconscriptible. C'est la répétition du nom de Jésus, le rythme de son énonciation écrite qui fait du texte dont la lecture est ainsi scandée, un objet de langage, une chose de mots, qui le transforme en « icône » et le consacre par l'insistance de cette marque incessamment re-marquée.

Mais cette icône d'écriture n'est pas le portrait de Jésus, elle ne trace pas son image, elle ne décrit pas un immobile et transcendant modèle. Une icône du Christ est-elle possible ? Lui qui « a voulu laisser mettre en oubli la vraie ressemblance de ce visage sous lequel il paraissait comme un homme parmi les autres en cachant sa divinité ». Elle « met en présence » inlassablement une scène figée, un tableau fixe qui est pourtant une séquence du récit de la Passion, à Gethsémani ; scène ou tableau où Jésus n'est présent que par son nom et qui ne prend sa consistance visuelle que dans la substance du nom seize fois répété au début de chaque verset, son

énonciation réinstaurant seize fois, dix-neuf fois la même scène. Un même Nom et l'obstination d'un même temps — comme on parle en musique de « basse obstinée » —, le présent. La représentation de langage s'excède dans la présence de ce présent qui est d'abord — répétons-le — la présence réitérée d'un Nom : les présents des verbes qui le qualifient ne déterminent pas les actions ou les passions de celui qui le porte dans l'histoire et dans le récit. Ces verbes au présent déterminent ces actions et passions comme des états d'un être Nom, d'une substance nominale ; ils les transforment en états de nom. Et du même coup, non seulement le présent fait accéder le texte à l'icône et le récit au tableau, mais encore le Nom prend corps dans ses états ; il s'incarne dans le texte ou, si l'on préfère, à l'inverse, le texte produit le corps divin *dans* son état de souffrance, de séparation, de délaissement, d'arrachement, dans son état d'agonie ; le texte le pro-duit en état de mort. Bref, en état de perte.

De ce point de vue, les quelques accidents temporels qui rompent la basse obstinée du présent ontologique du Nom manifestent, *hic et nunc,* la présence du « je » qui écrit le *Mystère de Jésus.* Ils pointent dans le texte un effet de sujet, un effet d'énonciation : moments de réflexion de ce sujet, moments où il se détourne du corps de Jésus souffrant que le texte « met en présence », pour se considérer lui-même en se posant en commentateur de la scène ou en objet d'une demande ou d'une instruction.

Ce grand mouvement immobile de la contemplation au terme duquel le corps divin est à jamais entré en état d'agonie s'assume ou se ramasse dans la communauté d'un « Nous », une communauté de prière et d'imploration : « Jésus étant dans l'agonie et dans les plus grandes peines, *prions* plus longtemps. / Nous *implorons* la miséricorde de Dieu, non afin qu'il *nous* laisse en paix dans *nos* vices mais afin qu'il *nous* en délivre. / Si Dieu *nous* donnait des maîtres de sa main oh ! qu'il faudrait leur obéir de bon cœur. » Il faudrait

peut-être, pour accompagner l'écriture au plus proche, tenter de concevoir qu'en ce moment du texte, le corps de Dieu qui est à la fois *dans la scène* de Gethsémani et *lieu de cette scène* que son Nom a dressée, se transsubstantie dans le corps ecclésial, dans la société des justes, cette élite que la lettre 4 aux Roannez évoquait lorsque Pascal écrivait : « Rendons-lui des grâces infinies de ce que s'étant caché en toutes choses *pour les autres*, il s'est découvert en toutes choses et de tant de manières *pour nous*... »

Moment, corps, communauté transitionnels, car c'est de ce corps ecclésial en souffrance qu'advient du lieu de l'autre une voix : source de l'énonciation, elle interpelle le « je » qui écrit, comme un *toi* : « Console-*toi*, tu ne me chercherais si tu ne m'avais trouvé. Je pensais à *toi* dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour *toi*... » La voix survient comme d'un extérieur du texte que cependant le texte a continûment produit comme chair textuelle. Avec la parole de douceur, elle énonce l'équivalence de la quête et de la découverte : l'invention par le langage du corps divin « manquant et cherché ». Mais elle survient également pour marquer, dans la séparation même de l'agonie et de la mort ignominieuse, cette séparation que la méditation qui précède s'est donnée dans le tableau de Jésus à Gethsémani et au Golgotha, elle survient pour constituer la proximité de la relation privée la plus intime qui soit, celle de la nature humaine, fût-elle habitée ou transfigurée par la divinité, celle d'un corps et d'une âme. Dans cette union toutefois le corps serait celui de Dieu et l'âme, celle de l'homme en méditation : *la pensée du « toi »* dans mon agonie ; *mon corps* distillant mon sang pour toi. L'énoncé répète dans ce qu'il formule la forme de son énonciation. Celle-ci, du lieu de l'autre, posait par son interpellation le « je » comme « toi » ; mais ce « toi » dans la distance de la quête ne se trouvait informé dans son incomparable singularité que par la sécrétion sanglante du corps perdu et trouvé en état de mort : « telles gouttes de sang pour toi ». Peut-être est-il donné au lecteur

du texte d'entendre ce que la transsubstantiation eucharistique enveloppait « dans le dernier secret où Dieu peut être », la production et le retrait qui ne serait pas le sien, mais celui du Dieu fait chair.

Cette « attaque » de la voix, l'éclat de son intervention qui rompt la cohérence de l'isotopie textuelle fait également éclater le corps mystique de l'Église et avec lui la communauté privilégiée des « justes » en prière. La transsubstantiation de la méditation évoquant Jésus dans son Nom et dans la solitude de sa mort, en corps mystique d'Église, c'est-à-dire en société institutionnelle à la fois invisible et présente, ne peut que se briser — comme est rompu le pain eucharistique du sacrifice — *et* s'accomplir mystiquement dans la transsubstantiation singulière d'âme à corps opérée par le sang versé, dans le passé « originaire » du « je » de l'écrivain. Dans ce passé, le « je » ne fut pas le contemporain (les temps passés de « je pensais à toi », « j'ai versé telles gouttes de sang pour toi ») et cependant il perdure comme son être même. Ce que réclame du « je » la voix survenant dans le discours de la méditation, c'est — au rebours de toute séparation, de tout abandonnement — de *s'abandonner* : ne te retire pas dans *ta* volonté, *ton* désir, *ta* demande ; retire-toi en moi ; ou mieux encore, « laisse-toi » (conduire à mes règles) ; laisse-moi agir en toi (« Vois comme j'ai bien conduit la Vierge et les Saints qui m'ont laissé agir en eux »), « c'est mon affaire que ta conversion... »

Le trait peut-être le plus remarquable de cette union par transsubstantiation entre l'écriture de ce texte et la voix qui le déchire, entre le sujet de son énonciation et le corps en agonie qui se présente dans ses intervalles en se cachant sous les énoncés que cette écriture trace, est l'étrange question que la voix formule : « Veux-tu qu'il me coûte toujours du sang de mon humanité sans que tu me donnes des larmes ? » Question étrange par sa forme rhétorique, mais surtout par le constat qu'un échange serait l'accomplissement de ce désir

d'unité par identification. Mais point n'importe quel échange : celui de deux sécrétions du corps, les gouttes de sang et les larmes, un échange où les unes deviendraient les autres et vice versa, le sang suintant par les plaies des profondeurs cachées de la chair, les larmes coulant des yeux pour brouiller le regard contemplatif. Ainsi s'opérerait le contact fusionnel de deux corps par les sécrétions de leur secret où la « présence réelle » est conquise dans la re-présentation textuelle au prix de l'effacement de tout regard et de toute pensée.

Mais lorsque la voix *déclarera* sa présence deux lignes plus tard, ce sera en vérité pour affirmer solennellement sa disparition dans les institutions et les monuments canoniques qui dressent le permanent mémorial du corps de Dieu : « Je te suis présent par ma parole dans l'Écriture, par mon esprit dans l'Église et par les inspirations, par ma puissance dans les prêtres, par ma prière dans les fidèles. » Seule l'incise (« et par les inspirations », qui rompt à l'écoute le mouvement de la période) serait la trace dans le discours, l'insinuation de cette « présence réelle » en état de disparition, en train de se retirer dans son impénétrable secret.

Le *Mystère de Jésus* se poursuit par un dialogue :

« — Si tu connaissais tes péchés, tu perdrais cœur. — Je le perdrai donc Seigneur, car je crois leur malice sur votre assurance. — Non, car moi par qui tu l'apprends, t'en peux guérir et ce que je te le dis est un signe que je te veux guérir... Fais donc pénitence. — Seigneur je vous donne tout. — Je t'aime plus ardemment que tu n'as aimé tes souillures... — Je vois mon abîme d'orgueil, de curiosité, de concupiscence. Il n'y a nul rapport de moi à Dieu et à Jésus-Christ juste. » Comme on le constate, le « je » de l'écrivain a le dernier mot, et c'est pour déclarer qu'il *voit.* Mais la vision à laquelle il accède et qu'il signifie en langage est celle de l'abîme du moi, insondable, inconnaissable : « Si tu connaissais tes péchés, tu perdrais cœur » ; un abîme infranchissable (« Il n'y a nul rapport de moi à Dieu et à Jésus-Christ juste ») parce qu'il est celui-là même de la séparation

qui n'est jamais aussi totale que dans l'Incarnation. « Il a été fait péché pour moi. Tous vos fléaux (de Dieu) sont tombés sur lui. Il est plus abominable que moi... » Toutefois cette séparation ontologique se retourne paradoxalement en son contraire. Le « je » a crucifié Jésus, mais les blessures mortelles que le « je » a faites au corps de Dieu en coopérant avec ses bourreaux sont celles qu'il s'est faites : elles sont siennes par son péché. Je suis son corps à l'agonie : « Il faut ajouter mes plaies aux siennes et me joindre à lui... », « Ceci est mon corps ».

En un sens, au terme du dialogue, le sujet de l'énonciation a capté dans son écriture la voix qui l'avait interpellé du lieu de l'autre. Il occupe sa position : lui seul désormais écrit sa propre parole. Que la voix soit devenue le sujet de l'énoncé, le montrerait le passage au « il » à travers l'énoncé de son Nom : « Il n'y a nul rapport de moi à Dieu, ni à Jésus-Christ juste. Il a été fait péché pour moi... il est plus abominable que moi... » S'il le fait, c'est sans doute seulement pour *dire* l'union : « Il faut... me joindre à lui. » Mais la déclaration du franchissement de l'abîme entre le « moi » et Jésus-Christ est une prescription, un devoir-être : non, « Je suis son corps » ; non pas, « Ceci est mon corps », mais « *il faut* que je sois son corps ». Corps manquant à la mesure de *« ma »* recherche de lui par laquelle je l'avais déjà trouvé sans le savoir. « Il est plus abominable que moi et, loin de m'abhorrer, il se tient honoré que j'aille à lui et le secoure. »

Le texte s'achève sur les résolutions du sujet, les instructions pour sa conduite dans le monde, mais où ce qui est à faire, ce qui devra être accompli, ce « devoir-être » même est intimement pensé au fond du « moi » comme l'« agir » de cet autre incorporé vivant non plus en moi, mais dans la communauté des justes où le moi s'abîme : « Faire les petites choses comme grandes à cause de la majesté de *Jésus-Christ qui les fait en nous, et qui vit notre vie* ; et les grandes comme petites et aisées, à cause de sa toute-puissance. » De ce corps mystique d'Église, le dernier

mouvement de la méditation séparera les faux justes, dont Pilate est le prototype sans qu'il soit possible de les discerner — de l'extérieur —, des vrais, puisque les uns comme les autres, eux comme nous, comme « moi » il y a un moment, participent à l'entreprise de la mise à mort de Dieu. Mais de leur groupe, pourtant le « sujet » de l'énonciation se sait mystérieusement retiré : le « je » a disparu des énoncés. Seuls restent « eux », « ils » : « La fausse justice de Pilate ne sert qu'à faire souffrir Jésus-Christ car il le fait fouetter par sa fausse justice et puis le tue... Ainsi les faux justes : ils font de bonnes œuvres et de méchantes pour plaire au monde et montrer qu'ils ne sont pas tout à fait à Jésus-Christ car ils en ont honte. Et enfin, dans les grandes tentations et occasions, ils le tuent. »

Que le dernier mot du *Mystère de Jésus* soit ce mot est significatif. Le corps de Dieu « mis en présence » par la méditation, dans la présence de ce « présent » qui règne à nouveau sur le rapport « figuratif » de Pilate et des faux justes, est un corps mort, un corps perpétuellement en-train-d'être-tué, en état de séparation et de disparition. Aussi « le dernier secret où il peut être » sera, dans une autre pensée, la représentation du sépulcre, à la fois icône et monument, où sa présence se dérobe : « Sépulcre de Jésus-Christ. Jésus-Christ était mort, *mais vu* sur la croix. Il est mort *et caché* dans le sépulcre. Jésus-Christ n'a été enseveli que par des saints. Jésus-Christ n'a fait aucun miracle au sépulcre. Il n'y a que des saints qui y entrent. C'est là où Jésus-Christ prend une nouvelle vie, non sur la croix. C'est le dernier mystère de la Passion et de la Rédemption. Jésus-Christ n'a point eu où se reposer sur la terre qu'au sépulcre. Ses ennemis n'ont cessé de le travailler qu'au sépulcre. »

Ce que cette lecture d'un texte mystique fait apparaître à celui qui l'entreprend, c'est, pour citer Michel de Certeau, qu'il est appelé, comme celui qui l'a écrit, à dire l'autre et à le redoubler en l'étudiant : « Un exercice d'absence définit

à la fois l'opération par laquelle il produit son texte et celle qui a construit le leur. » Cette structure en miroir dans laquelle, pour Certeau, l'acteur historien est pris en observant son double, saisit aussi bien le sémioticien dans la mesure où, là aussi, il y a, sinon cette évidente continuité comme entre la mystique et l'historiographie, du moins relation structurale entre la théorie de l'énonciation dans ses fondements épistémologiques et le texte mystique dans ses modalités discursives spécifiques ; le second mettant en manifestation dans la particularité de son discours les racines paradoxales et aporétiques de la première. Sans doute également cette écriture de ma lecture de Pascal, en miroir avec l'aventure sémiotique et mystique de Certeau, cette écriture, ce texte qui a tenté de retracer un corps qui n'émerge des signes que pour s'y cacher, un texte qui s'est construit comme le tombeau, le monument de langage qui consacre « en présence » une disparition.

Notes

1. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, t. 1, *Arts de faire*, Paris, UGE, 10-18, 1980, p. 12-13.

2. A.-J. Greimas et J. Courtès, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979, p. 126.

3. *Ibid.*, t. 2, 1986.

4. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, t. 2, 1974, p. 82.

5. Michel de Certeau, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 223 (citant Benveniste, *op. cit.*, p. 83).

6. *Ibid.*, p. 224.

7. E. Benveniste, *op. cit.*, t. 1, p. 266, 254-255.

8. Voir *Langages*, n° 22, juin 1971, p. 39-50.

9. Michel de Certeau, *La fable mystique*, p. 109-110.

10. Louis Marin, *La voix ex-communiée*, Paris, Galilée, 1981, p. 26-27.

11. Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 553.

12. *Ibid.*, n° 678.

13. *Ibid.*.